UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

MARIAGE ET DIVORCE

D'APRÈS PAUL.

THÈSE

PRÉSENTEE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 8 janvier 1869, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

ALBERT SARRUT,

DE BÉDARIEUX (HÉRAULT).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3

1869.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0062

A MES PARENTS.

A MON FRÈRE.

A MON ONCLE J. SARRUT,

PRÉSIDENT DU CONSISTOIRE DE VALLERAUGUE.

A SARRUT.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
SCHMIDT ✻,
COLANI,
LICHTENBERGER,
N.,
} Professeurs de la Faculté.

BRUCH ✻, Président de la soutenance.

MM. BRUCH ✻,
LICHTENBERGER,
SCHMIDT ✻,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

MARIAGE ET DIVORCE

D'APRÈS PAUL.

INTRODUCTION.

Nous ne céderons pas à la tentation de dire comment nous avons été amené à traiter le sujet qui va nous occuper. Aussi bien serait-ce raconter une histoire déjà ancienne. Nous ne chercherons pas davantage à justifier le choix de notre étude; cela nous semble inutile. L'on ne saurait, en effet, trop s'efforcer de bien comprendre la pensée de nos écrivains sacrés sur les questions les plus diverses.

Préciser le sujet de notre étude nous semble, au contraire, de toute nécessité, d'autant mieux que le titre de notre travail n'en donne peut-être pas une idée rigoureusement exacte. L'on pourrait croire que nous voulons examiner ici tout ce que Paul a dit relativement au mariage et au divorce. Il n'en est rien pourtant. Nous avons pris pour base de notre étude le chap. VII de la première épître aux Corinthiens. Rechercher quelles sont les recommandations de Paul aux Corinthiens, au sujet du mariage et du divorce, quelle notion sur le mariage elles supposent, tel est notre but. Si parfois nous en appelons à des passages des autres épîtres de Paul, ce sera uniquement pour éclairer les questions soulevées dans ce chapitre.

CHAPITRE PREMIER.

CÉLIBAT ET MARIAGE, D'APRÈS PAUL.

Paul préfère le célibat au mariage; c'est un fait évident pour quiconque a lu le chap. VII de la première épître aux Corinthiens. On peut discuter sur la nature et sur les motifs de cette préférence; l'on ne saurait la nier elle-même. Aussi bien, aucun exégète, à ma connaissance du moins, n'a contesté ce fait. Je désirerais, dit l'apôtre, que tous les hommes fussent comme moi, c'est-à-dire non mariés (1 Cor. VII, 7; cf. v. 8). Mieux vaut[1] ne point se marier (v. 1; cf. v. 26, 38, 40).

Pourquoi le célibat l'emporte-t-il sur le mariage, dans les conseils que Paul donne aux Corinthiens? Ici commencent les difficultés et les divergences. Est-ce parce que Paul estime le célibat supérieur en soi à l'état de mariage et seul conciliable avec la vie chrétienne? Ou bien ses préférences trouvent-elles leur raison dans les circonstances du moment? Les exégètes de l'épître se partagent d'ordinaire entre ces deux sortes d'explication.

La plupart des interprètes protestants de Paul ont cherché la raison de ses préférences pour le célibat dans les circonstances de la primitive Église[2]. D'après

[1] Quel que soit le sens de καλόν, il indique ici une préférence pour le célibat. — Pott voit à tort dans καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι les termes mêmes de la question posée à Paul par les Corinthiens dans leur lettre. Voy. Rückert, *Der erste Brief Pauli an die Corinther*, in VII, 1.

[2] Voir Scherer, *Revue de théologie*, 1855, vol. XI. *Études sur la 1re épît. aux Cor.*, p. 129-135.

eux[1], les v. 26 et suiv. fournissent la clef de notre chapitre. L'attente de la prochaine parousie, selon Kling[2], est un point très-important dans le conseil apostolique. Les avantages que Paul prête au célibat, dit Meyer[3], supposent l'approche de la fin du monde.

Paul, prétendent ces exégètes, croit à une nouvelle apparition du Seigneur sur la terre. Lorsqu'il écrit la première épître aux Corinthiens, il pense qu'elle est prochaine. « Corinthiens, leur dit-il, court est le temps qui nous en sépare (v. 29; cf. 1 Cor. X, 11; XV, 51, 52); déjà la détresse (*dolores Messiæ*) qui doit la précéder (Math. XXIV), nous menace (ἐνεστῶσα, v. 26). La forme actuelle de ce monde va changer (v. 31), et grandes seront pour les époux les tribulations de ces derniers temps (v. 28). Je voudrais vous les épargner (v. 28, 32) et, pour cela, vous détacher de tout bien, de toute passion terrestre (v. 29-31) et diriger votre être tout entier (ἀπερισπάστως) vers la seule chose qui doive actuellement prétendre à notre intérêt (v. 35). Or, croyez-en mon expérience, l'homme et la femme mariés s'inquiètent avant tout des choses de ce monde (v. 33, 34). C'est donc dans votre intérêt et pour votre bien moral (v. 35) que je vous dis : Si vous le pouvez, ne vous mariez pas » (v. 1; cf. v. 7, 8, 26).

Selon cette interprétation du conseil apostolique, Paul parle ici du mariage et du célibat uniquement au point de vue des convenances du temps. Aussi l'avantage du célibat sur le mariage n'est-il, selon lui,

[1] Entre autres Osiander, De Wette, Meyer, Kling.

[2] *Studien und Kritiken*, 1839, t. Ier, p. 441-458. *Erörterungen der Korintherbriefe.*

[3] *Commentar über den ersten Korintherbrief*, c. VII, v. 34.

que relatif[1]; il n'existe pas en soi, indépendamment des circonstances auxquelles l'apôtre fait allusion. Le mariage, en effet, n'est pas un péché; Paul le déclare expressément (v. 28, 38). Sans doute (v. 32, 34), il oppose l'état de mariage à l'état de célibat comme un *μεριμνᾷν τὰ τοῦ κόσμου* au *μεριμνᾷν τὰ τοῦ κυρίου*; mais il s'exprime ainsi au nom de l'expérience, d'après une foule d'observations auxquelles la communauté corinthienne pouvait avoir fourni une riche matière[2]: il ne veut pas dire que ce rapport soit nécessairement tel, d'après la nature des choses[3]. *Καλόν* (v. 1, 8, 26) indique donc le point de vue utilitaire et non moral; il signifie *utile est, expedit*, plutôt que *honestum est* (cf. Matth. XVIII, 8, 9; Marc IX, 43; Rom. XIV, 21; 1 Cor. IX, 15[4]). Lorsque Paul dit (v. 9): mieux vaut se marier que brûler, il n'engage pas les Corinthiens, comme le prétend Jérôme[5], à choisir, entre deux maux, le moindre; il compare ici un bien imparfait et un grand mal[6].

On le voit, le conseil apostolique emprunte toute sa valeur aux circonstances qu'il suppose. Celles-ci changeant, il peut n'avoir plus pour nous qu'un intérêt historique. Telle est la pensée de Meyer. L'histoire, dit-il[7], a jugé cette attente (de la fin du monde) et a ainsi enlevé au célibat son fondement paulinien.

[1] Voy. Meyer, *loc. cit.* — [2] Voy. Kling, *loc. cit.* — [3] Voy. Meyer, *Commentar über den ersten Korintherbrief*, c. VII, v. 34.

[4] Ainsi traduisent Calvin, Osiander, Meyer, De Wette, Rückert.

[5] *Bonum esse conjugium*, dit-il, *quia levius malum sit ustione.*

[6] Voy. Osiander et Meyer (*Comment.*, v. 9). *Bonum esse salutare remedium conjugii*, dit Calvin (*Comment. sur la 1re épît. aux Cor.*, c. VII, v. 9), *quia ustio sit abominatio coram Deo fœdissima.*

[7] *Loc. cit.*

Cette explication générale de notre chapitre paraît satisfaisante au premier abord. Elle se meut sur un terrain purement historique, tient un grand compte des circonstances, conserve aux paroles de Paul leur caractère, celui d'un conseil, et indique, comme unique motif des préférences de l'apôtre pour le célibat, la seule raison qu'il en donne en termes explicites; enfin, elle enlève à l'exégèse catholique l'appui scripturaire qu'elle prétend trouver dans ce chapitre en faveur de la supériorité absolue de l'état de célibat sur l'état de mariage. Toutefois cette explication nous semble soulever des objections. Est-il vrai que tout ce que dit Paul du mariage et du célibat soit dominé par l'idée d'une fin prochaine du monde? L'argument invoqué (v. 26) : *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην*, n'est-il pas plutôt un argument secondaire qui vient appuyer la thèse principale énoncée au v. 1 ? J'inclinerais à le croire. Les v. 25, 27 peuvent être considérés comme une illustration du précepte énoncé v. 17. De même que, v. 18, 24, Paul a détourné les circoncis, les incirconcis, les esclaves, de tout changement de condition; de même, revenant au sujet qui l'occupe plus particulièment dans ce chapitre, il détourne les vierges (*περὶ δὲ τῶν παρθένων*, v. 25) du mariage. Le v. 27, qui est une nouvelle application du même précepte, prouve que Paul se meut encore dans le même cercle d'idées. Dès le v. 28 seulement, l'apôtre développe l'argument énoncé v. 26 : *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην*. Le v. 1, au contraire, s'offre à nous comme une thèse indépendante, par laquelle l'auteur, entrant en matière, veut déclarer de prime abord ce qu'il estime préférable en soi. Cette impression est confirmée par le v. 7, qui

*

correspond au v. 1, comme le v. 6 au v. 2. Ici Paul exprime un vœu général qui s'étend au delà du cercle de ses lecteurs (*πάντας ἀνθρώπους*) et qui est indépendant des circonstances[1]. S'il en est ainsi, peut-on supposer que la raison donnée au v. 26 inspire le v. 1? N'est-il pas plus naturel de voir dans le v. 1 la thèse principale, et dans le v. 26 un appui secondaire de cette thèse?

Enfin, si Paul ne préfère le célibat au mariage qu'en vue de la prochaine fin du monde, s'il recommande à ses lecteurs de ne pas se marier, uniquement pour leur éviter des tribulations et des tentations, si d'ailleurs, ces tentations ne sont point à ses yeux irrésistibles, comment peut-il, se transportant sur le terrain moral, établir une distinction profonde entre l'acte d'un père qui marie sa fille et celui d'un père qui veut la conserver vierge? L'un est seulement plus prudent que l'autre. Or *κρεῖσσον* (v. 38) ne peut signifier que *meilleur*, au point de vue moral absolu (cf. v. 9), et il y a loin de *οὐχ ἁμαρτάνειν* à *καλῶς ποιεῖν*.

Au contraire, si l'on admet que Paul préfère au mariage le célibat en soi, l'on peut aisément expliquer la distinction morale de l'apôtre. Paul se place successivement à deux points de vue différents. Partant de l'idée morale absolue, il déclare le célibat seul conforme à l'idéal moral: c'est cette pensée qui inspire les v. 1, 7, 8. Puis, se transportant sur le terrain des faits, Paul reconnaît que tout le monde n'a pas reçu de Dieu le don de chasteté (v. 7); à Corinthe, au contraire, il le sait, le penchant à la *πορνεία* est très-puissant. Or

[1] Voy. Neander, *Der erste Brief Pauli an die Korinther*, herausgegeben von Beyschlag. Berlin 1859, c. VII, v. 7.

mieux vaut encore se marier, que s'abandonner à la πορνεία ou que brûler de désirs coupables (v. 2, 8). Et c'est ainsi que le mariage, considéré relativement aux maux qu'il peut prévenir, devient recommandable (v. 2). Placé entre deux termes extrêmes, le célibat d'un part et la πορνεία ou le πυροῦσθαι d'autre part, il peut être à l'égard du premier une faiblesse, un pis-aller, et à l'égard du second un οὐχ ἁμαρτάνειν, un καλῶς ποιεῖν. Dans tous les cas, Paul distingue ici deux degrés de moralité : si se marier est un οὐχ ἁμαρτάνειν, rester célibataire est un καλῶς ποιεῖν; le premier devient-il un καλῶς ποιεῖν, le second devient un κρεῖσσον ποιεῖν (v. 36-38). L'apôtre, oubliant ici les principes fondamentaux de sa propre théologie, scinde la morale. Il distingue entre ce qui est licite et ce qui est bien, entre ce qui est bien et ce qui est mieux, entre l'obligation et la perfection: bref, il aboutit aux *consilia evangelica*[1].

Ainsi donc, Paul estime le célibat supérieur en soi au mariage, indépendamment de toute considération temporelle et locale. Pourquoi? L'apôtre ne le dit pas, mais cela s'explique aisément, lorsque l'on connaît l'idée de Paul sur le mariage.

CHAPITRE II.

IDÉE DE PAUL SUR LE MARIAGE.

Paul recommande la chasteté comme une haute vertu chrétienne (2 Cor. VI, 6; 1 Thess. IV, 3). Il l'oppose à l'impureté comme un fruit de l'esprit (Gal.

[1] Scherer, *loc. cit.*

V, 22) à une œuvre de la chair (Gal. V, 19). Le libertinage est à ses yeux un sacrilége, car c'est un péché de l'homme contre son propre corps (1 Cor. VI, 18); or le corps est le temple du Saint-Esprit (1 Cor. VI, 19). Le chrétien devra donc fuir l'impureté, car elle exclut du Royaume de Dieu (1 Cor. VI, 9, 10; Gal. V, 19), et éviter toute relation avec les chrétiens impurs (1 Cor. V, 1-9).

L'apôtre condamne aussi la polygamie légale. Sans doute, comme Jésus du reste, il ne recommande nulle part la monogamie, mais il la suppose partout. L'on considérerait à tort 1 Tim. III, 2, 12; Tite I, 6, comme une attaque directe contre la polygamie; Paul y énonce simplement le conseil de ne pas prendre pour chefs et fonctionnaires des églises des hommes mariés pour la seconde fois. « Nous ne croyons pas, dit M. Reuss[1] « au sujet de ces passages, que Paul ait voulu défendre « la polygamie légale. Car d'abord elle n'était plus dans « les mœurs des Juifs, elle n'avait jamais été dans « celles des Grecs, et l'avis donné ici ferait supposer « qu'elle était dans celles des chrétiens et ne devait « être évitée que dans certaines circonstances. » De même, 1 Cor. VII, 2, Paul ne combat pas la polygamie légale, mais oppose *τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα* et *τὸν ἴδιον ἄνδρα* à l'inconduite, où chaque homme a plusieurs femmes et chaque femme plusieurs hommes. Toutefois, ai-je dit, Paul suppose la monogamie; en effet, dans ce cas seulement, l'on peut s'expliquer comment les époux s'appartiennent l'un à l'autre, même après le divorce (1 Cor. VII, 4, 39).

[1] *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique.* 1re édit., t. II, p. 523.

Cela dit, recherchons quelle était, d'après le chap. VII de la première épître aux Corinthiens, l'idée de Paul sur le mariage. L'apôtre des Gentils n'a point, sur cette question, complétement rompu avec le judaïsme. Il ne voit, en effet, dans l'union conjugale qu'un rapport physique : le mariage reste pour lui un ἅπτεσθαι γυναικός (v. 1). Grâce à ce caractère, qui est un point commun à la πορνεία et au mariage, celui-ci peut devenir un *temperamentum incontinentiæ*. Et tel est en effet le seul but que Paul lui reconnaisse (v. 2). Né des mêmes désirs que la πορνεία, le mariage lui est pourtant préférable, en ce qu'il limite et règle la satisfaction de ces désirs. Toutefois se marier reste, au point de vue moral absolu, une faiblesse. Paul ne le permet ou ne le recommande que κατὰ συγγνώμην (*in modum veniæ*, v. 6) et διὰ τὰς πορνείας (v. 2). Ceci s'explique aisément, puisque Paul, conformément à l'idée juive[1] et païenne[2], croit à une souillure inhérente au rapport conjugal, souillure dont la prière risque d'être atteinte[3].

Bien mieux, l'apôtre considère le mariage comme un obstacle à la vie chrétienne. Loin d'y voir une union conforme à la nature et à la destinée de l'homme et de la femme, il représente le rapport conjugal comme nécessairement nuisible au rapport avec le Christ. Celui qui n'est pas marié, dit-il, s'occupe des choses du

[1] Exode XIX, 15; 1 Samuel XXI, 5, 6; cf. De Wette, *Commentar über den ersten Korintherbrief*, c. VII, v. 5.

[2] Wetstein, Ἡ καινὴ διαθήκη. Amsterdam 1752, t. II, p. 125-126.

[3] « Tel est le sens du v. 5, dit M. Scherer (*loc. cit.*). Il ne peut « être question dans ce verset de prévenir par l'abstinence l'impor- « tunité de désirs que l'abstinence, selon l'apôtre, risque au contraire « d'éveiller. »

Seigneur, cherchant à plaire au Seigneur; celui qui est marié, au contraire, s'occupe des choses du monde, cherchant à plaire à sa femme. C'est également ce qui distingue la femme de la vierge : la femme non mariée s'occupe des choses du Seigneur, aspirant à être sainte de corps et d'esprit, tandis que la femme mariée s'occupe des choses du monde, cherchant à plaire à son mari (v. 32-34).

Est-il étonnant dès lors que Paul préfère en soi le célibat au mariage? Méconnaissant l'essence et le but de la vie conjugale, il s'est fait de celle-ci une idée qui entre dans un conflit nécessaire avec sa conception de la vie chrétienne. Paul n'était pas encore arrivé sur ce point à une parfaite liberté chrétienne. Telle est la pensée de Rückert[1], Baur[2], Scherer[3], Bunsen[4], et en quelque mesure de Kling[5].

Ces résultats sont vivement contestés. Essayons de réfuter les objections qu'on leur oppose.

Paul, dit-on, n'écrit pas un traité à l'adresse de personnes abstraites qu'il ignore; il répond à des questions qui lui ont été posées par des chrétiens, dont il connaît la tendance d'esprit et de cœur. Il développe

[1] L'on ne pourrait nier, dit-il, que Paul, n'ayant aucune expérience de la vie conjugale, n'était pas arrivé sur ce sujet à une pleine liberté évangélique (*Comment. über den 1 Cor.*, c. VII, v. 1).

[2] L'idée de l'apôtre, dit-il, ne s'accorde pas avec l'opinion morale, qui prévaut aujourd'hui (voy. *Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe. Theologische Jahrbücher*, 1852, t. XI, p. 15).

[3] Paul, dit-il (*loc. cit.*), se fait de la vie chrétienne une idée qu'il ne sait pas concilier avec la vie domestique et sociale.

[4] *Bibelwerk*, *Der erste Korintherbrief*, c. VII, v. 2.

[5] Si l'on ne peut ici méconnaître, dit-il, à propos du v. 9 (*loc. cit.*), un défaut de liberté évangélique, il faut aussi reconnaître que Paul ménage les droits reposant sur l'ordre divin et sur l'état moral.

donc les arguments qui devaient le mieux toucher ses lecteurs, et non tous ceux qu'il aurait eu à faire valoir[1]. Si l'apôtre engage les Corinthiens à se marier *διὰ τὰς πορνείας*, c'est sans doute parce que dans l'Église de Corinthe la *πορνεία* était le mal dominant[2] et que le meilleur moyen de la combattre était le mariage. Ce n'est pas à dire pour cela que Paul ne voie dans le mariage qu'un *temperamentum incontinentiæ*.

Il est vrai, Paul a en vue un but précis et des lecteurs déterminés. Peut-être a-t-il touché quelques points sur lesquels il n'avait pas été interrogé; dans tous les cas, il n'a pas voulu, dans le chapitre qui nous occupe, écrire un traité sur le mariage. Mais à cause même du but qu'il se proposait et de la connaissance qu'il avait de ses lecteurs, Paul aurait, ce me semble, fait valoir d'autres arguments, s'il eût conçu le mariage du point de vue élevé qui prévaut aujourd'hui. Quels sont, en effet, ses correspondants? Des partisans du Christ, disent certains exégètes; des Pétriniens, croient quelques autres; des Pauliniens, assurent la plupart, entre autres Osiander, Meyer, Neander. A coup sûr, et quel que soit leur rapport avec les partis de l'Église de Corinthe, des chrétiens qui honoraient le célibat plus que la vie conjugale, répondent Meyer, Osiander, de Wette, Neander. S'il en est ainsi, pourquoi Paul ne combat-il pas leur idée *charnelle* (*sinnliche*) du mariage? pourquoi n'évite-t-il pas tout au moins de paraître l'adopter? Et si l'Église de Corinthe était partagée, comme le veut Kling, entre deux tendances, l'une professant des principes ascétiques,

[1] Voy. Meyer, *Comment.*, c. VII, v. 2.

[2] Chercher dans les lexiques grecs le mot κορινθίαζω.

et l'autre des principes relâchés, pourquoi ne les a-t-il pas combattues toutes les deux au nom d'une idée plus élevée et plus morale du mariage? « Au fond des deux tendances se trouvait, en effet, dit Neander[1], une idée charnelle du mariage. » Une réponse analogue serait possible dans l'hypothèse de Baur. D'après ce dernier[2], les correspondants de Paul sont des Corinthiens qui excusaient la *πορνεία* comme un *naturale* et considéraient le mariage comme un moyen de satisfaire un désir naturel. De même qu'ils s'étaient soustraits à l'injonction de Paul, à savoir de *μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις*, en lui donnant une signification telle que cet ordre parût impossible à observer (1 Cor. V, 9-13), de même, poussant les choses à l'extrême, ils demandaient à Paul s'il tenait pour défendu le *ἅπτεσθαι γυναικός* dans le mariage aussi bien qu'en dehors du mariage. Ici encore Paul ne se serait-il pas senti obligé de combattre la pensée de ses lecteurs et de relever la dignité du mariage, s'il n'eût pas partagé leur opinion en quelque mesure? Aurait-il attribué à l'union conjugale un but non-seulement purement négatif, mais encore n'ayant trait qu'aux *geschlechtliche Triebe?* Comment n'a-t-il donné du mariage que la raison qui, considérée du point de vue chrétien et idéal si cher à Paul, ne devait apparaître que la dernière[3]?

Il ne suffit pas d'affirmer que Paul ne veut ici s'occuper que d'un des buts du mariage[4]; que les autres,

[1] *Der erste Brief Pauli an die Korinther.* c. VII, v. 40.
[2] *Loc. cit.*, p. 1-15.
[3] Rückert, *Comment.*, c. VII. v. 2.
[4] Meyer, *loc cit.*

et même le plus élevé (Éph. V, 29), ne sont pas exclus[1]. Rien, en effet, ne nous autorise à le supposer, du moins dans le chapitre qui nous occupe. Au contraire, les paroles de Paul semblent condamner cette affirmation. Laisser uniquement le choix, comme le fait l'apôtre, entre le célibat et le mariage *διὰ τὰς πορνείας*, n'est-ce pas exclure toute idée élevée de l'union conjugale, puisqu'entre ces deux termes se trouve le but moral du mariage? En outre, Paul n'aurait pas pu dire d'une manière absolue : *καλὸν μὴ ἅπτεσθαι γυναικός*, s'il eût attribué au mariage un but élevé, car sans cela son affirmation serait contraire à la conscience morale[2]. Meyer[3] objecte que Paul, vu la proximité de la catastrophe attendue, considérait les buts élevés du mariage comme désormais impossibles à atteindre. Mais, si le but le plus élevé du mariage est le but moral, il est difficile de supposer un moment où il perde son importance pour la conscience chrétienne, ou semble ne plus pouvoir être atteint[4]. D'ailleurs Paul refuse au mariage tout but moral ou religieux, puisque, à ses yeux, l'état de mariage est incompatible avec une pleine consécration de l'homme au service de Dieu (v. 32-34). Inutile de supposer que Paul parle, dans ces versets, au point de vue de l'expérience[5]. Les

[1] Osiander, *Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther*. Stuttgart 1847. In c. VII, v. 2.

[2] Voy. Baur, *loc. cit.* § 2, *Point de vue de Paul sur le mariage*, p. 15-32.

[3] *Comment.*, c. VII, v. 25.

[4] Baur, *loc. cit.*

[5] Flatt interprète ainsi ces versets : Le célibataire se soucie plus et peut s'inquiéter davantage des intérêts du Seigneur ; l'époux s'inquiète plus, ou a le devoir ou la coutume de se soucier davantage du monde.

résultats déjà acquis nous permettent de comprendre pourquoi l'état de mariage et la vie chrétienne devaient apparaître à Paul comme nécessairement incompatibles [1].

Mais là ne se bornent pas les objections. Il en est une dernière qui mérite attention. « Comment, dit Meyer [2], Paul, qui a écrit Éphésiens V, 26, 27, pourrait-il n'avoir eu aucune estime pour le mariage? » Examinons donc le passage Éph. V, 22-33, où l'auteur de cette épître parle des devoirs des époux. Femmes, dit-il, soyez soumises à vos maris comme l'Église est soumise à son chef, à savoir le Christ (v. 22-25). Maris, aimez vos femmes comme le Christ aime son Église (v. 25-33) : tel est l'ensemble de ce fragment. Le mariage y est représenté comme l'image prophétique du lien qui unit le Christ à l'Église (v. 32). Pour peindre ce rapport intime, Paul compare d'abord l'Église à une femme dont le Christ est le mari (v. 23, 24); puis, faisant allusion à Genèse II, 21-24, où l'homme et la femme sont considérés comme un seul tout, il représente les membres de l'Église chrétienne comme membres du corps du Christ (v. 29, 30). « Que chacun de vous, conclut enfin l'auteur, aime sa femme comme lui-même, et que la femme craigne son mari » (v. 33).

A coup sûr, l'auteur de ce fragment n'avait pas contre le mariage les préventions que nous avons cru reconnaître chez Paul, d'après le chapitre VII de la

Il ne veut voir dans les paroles de Paul qu'une thèse relative. Mais c'est là de l'arbitraire, né d'une idée préconçue. Voy. à ce sujet Kling, *loc. cit.*

[1] Telle est l'opinion de Rückert, Baur, Scherer.

[2] *Comment.*, c. VII, v. 2.

première épître aux Corinthiens. Sans doute, l'on peut objecter que la comparaison de la communauté chrétienne à une fiancée, et la description de son rapport avec le Christ, sous l'image d'un mariage, étaient des allégories particulièrement chères aux judéo-chrétiens (Matth. IX, 15; XXV, 1; Apoc. XIX, 7; XXI, 9). Il est aussi permis d'affirmer que le mariage peut toujours fournir cette image, quelque but qu'on lui prête[1]; que, dans le choix de l'union physique comme symbole de l'union mystique il n'y a rien qui, *a priori*, suppose une idée spirituelle du mariage[2]. Il serait peut-être même facile de réfuter l'opinion de Meyer[3], qui, exagérant la portée de ce passage, veut y trouver une discipline parfaite du mariage. N'importe; nous devons reconnaître ici une manière de considérer l'état de mariage différente de celle que nous avons attribuée à Paul. Tandis que l'apôtre redoute, comme un danger spirituel, l'ardeur de l'affection conjugale, l'auteur de l'épître aux Éphésiens recommande aux maris d'aimer leur femme comme leur propre corps (v. 28), comme eux-mêmes (v. 33), comme le Christ aime son Église, c'est-à-dire au point de mourir pour elle (v. 25). Entre les conseils donnés par Paul aux Corinthiens et les préceptes de la lettre aux Éphésiens, il y a contradiction.

[1] Baur, *loc. cit.*

[2] Scherer, *loc. cit.*

[3] *Commentar zum Epheserbrief*, 4e édit., 1867. « Eine erhabenere, « dit il dans une remarque de la p. 260, idealere und doch unmittelbar aus der lebendigen Tiefe des christlichen Bewusstseins geflossene, daher für alle concreten Verhältnisse praktisch anwendbare « Ehestandsordnung ist nicht denkbar als sie hier v. 21-33 vom Apostel aufgestellt wird. »

Que doit-on conclure de là ? Faut-il, comme semble le croire Meyer, renoncer à l'interprétation du chap. VII de la première épître aux Corinthiens que nous avons admise ? Cette conséquence ne nous semble pas s'imposer nécessairement. Il s'offre, en effet, deux manières d'expliquer la contradiction constatée. Si l'on admet l'authenticité de l'épître aux Éphésiens, l'on peut croire à un changement dans la pensée de Paul, reconnaître, comme Kling[1], dans la série des écrits pauliniens un progrès de l'imparfait vers le parfait, dire qu'en face de la tendance théosophico-ascétique, Paul eut besoin de pénétrer l'essence du mariage chrétien, ce qu'il n'avait pas fait lorsqu'il écrivit 1 Corinthiens VII. Ou bien l'on peut puiser dans cette contradiction un nouvel argument contre l'authenticité de l'épître aux Éphésiens, déjà si vivement attaquée. Qu'il nous soit permis de ne pas nous prononcer soit pour l'une soit pour l'autre de ces explications; ce serait téméraire de notre part.

Ces résultats nous étonnent. Après dix-huit siècles de christianisme, il nous est difficile de comprendre comment un disciple de Jésus a pu ainsi méconnaître le but et l'essence du mariage. Ce fait peut pourtant aisément s'expliquer. Sans doute, l'esprit chrétien devait détruire la conception païenne et juive du mariage et proclamer son importance morale; mais du moins fallait-il pour cela que les chrétiens appliquassent la mesure de l'esprit de leur Maître aux rapports de la vie d'ici-bas. Or peu à peu seulement se développa dans la communauté de Jésus l'idée que le christianisme de-

[1] *Loc. cit.*

vait s'être approprié tout le domaine de la vie de l'humanité, que toutes les formes diverses de l'existence terrestre devaient être pénétrées de la vie du royaume de Dieu, avant que celui-ci s'accomplît[1]. Longtemps, en effet, tous les chrétiens crurent, et Paul avec eux, à une prochaine fin du monde, qui briserait tous les rapports naturels. Comment dès lors se seraient-ils efforcés de comprendre quels devoirs moraux se fondent sur ces rapports? Comment Paul aurait-il cherché à pénétrer la signification morale du mariage? C'était à ses yeux une forme de la vie terrestre qui devait disparaître prochainement. Et dès qu'un chrétien de ces temps ne reconnaissait pas au mariage un but moral, les mœurs dissolues des païens, l'estime exagérée des Juifs pour le mariage, le haut prix que, en disciple de Jésus, il attachait à la vie spirituelle, devaient l'en détourner et le porter au célibat. C'est ce qui arriva sans doute souvent alors, d'autant mieux que cette question : que deviendra l'humanité, si elle ne se renouvelle par le mariage? ne pouvait avoir aucune force sur l'esprit d'hommes qui croyaient à une catastrophe prochaine[2].

A ces raisons générales viennent s'en joindre d'autres particulières à Paul. « Son cœur, dit excellemment « Rückert[3], était de ceux qui peuvent être si bien rem- « plis par une seule idée que tous les autres penchants « en sont étouffés. Pour lui, le Christ était cette idée[4];

[1] Neander, *Comment.*, c. VII, v. 40.

[2] Rückert, *Comment.*, c. VII, v. 40.

[3] *Loc. cit.*

[4] Neander dit aussi (*Comment.*, c VII, v. 40) : « Le seul intérêt de Paul était d'annoncer l'Évangile; rien autre ne pouvait le préoccuper : aussi lui eût-il été impossible de se marier. »

« il vivait si exclusivement pour Jésus qu'il lui avait sa-
« crifié toute autre chose, en sorte qu'à ses yeux il
« n'existait aucun besoin qui ne pût être satisfait en
« Christ, et que même toute inclination, toute préoc-
« cupation, toute pensée qui ne l'auraient pas pour ob-
« jet, ne lui semblait guère meilleure que si elle eût été
« coupable. Sa nature (quelque vifs que fussent ses dé-
« sirs, Rom. VII) était moins sensible aux douces pas-
« sions de l'amour conjugal et filial, aux joies simples
« de la vie de famille, qu'aux pensées grandes et sé-
« rieuses, qu'à une puissante activité; dès lors lui, qui
« ignorait la sainteté du mariage, qui ne connaissait
« que trop la puissance des *geschlechtliche Triebe*, ne
« pouvait considérer cette union comme propre à éle-
« ver, à ennoblir le cœur, mais comme destinée plutôt
« à le détourner du point central de toute pensée et de
« toute vie, et à l'enchaîner au monde. » Aussi devait-
il désirer vivement que tous fussent, comme lui, exclu-
sivement attachés au Christ, vides de toute autre affec-
tion.

Admirons donc d'autant mieux la sagesse, le bon sens et la prudence dont Paul fait preuve dans ses recommandations aux Corinthiens. Malgré le combat qui dut se livrer en lui, il respecte la liberté de ses lecteurs (v. 35); malgré l'ardeur de ses préférences pour le célibat, loin d'en faire une loi aux Corinthiens, il en subordonne l'observation aux forces et aux conditions particulières de chacun (v. 7)[1]; il conseille même pour certains cas le mariage (v. 2).

[1] Voy. Scherer, *loc. cit.*

CHAPITRE III.

LE DIVORCE D'APRÈS PAUL.

Paul autorise-t-il le divorce? et si oui, dans quels cas? Telle est la nouvelle question que nous allons étudier dans le chap. VII de la première épître aux Corinthiens.

Paul s'occupe tout d'abord des mariages existant entre époux, chrétiens tous les deux (v. 10, 11 [1]). En effet, *τοῖς λοιποῖς* (v. 12) est opposé à *τοῖς γεγαμηκόσι*. Or ces *οἱ λοιποί* sont des époux de religion différente. Est-il permis à des époux chrétiens, se demande l'apôtre, de se séparer? Et il répond négativement. D'où vient que Paul aborde ce sujet? Veut-il répondre à une demande des Corinthiens, ou bien s'est-il posé cette question à lui-même? Il est difficile de le décider. Dans tous les cas, ce qui ne me semble pas acceptable, c'est que Paul, selon l'idée de De Wette [2], ait voulu réagir ici contre la tendance ascétique de certains chrétiens de Corinthe. Car comment s'expliquer dans ce cas que l'apôtre ait cru nécessaire d'ordonner à des chrétiens, qui rompaient par ascétisme un mariage déjà contracté, de ne pas se remarier (*μενέτω ἄγαμος*, v. 11)? Il serait peut-être plus vraisemblable d'admettre que Paul a voulu prévenir les chrétiens de Corinthe contre la faci-

[1] Rückert (*Comment.*, c. VII, v. 10) traduit τοῖς γεγαμηκόσι par *nouveaux mariés*, et croit que ces mots désignent un couple particulier de l'Église de Corinthe, couple composé d'un ἄγαμος et d'une χήρα. Cette interprétation, combattue du reste par tous les autres exégètes, nous semble fausse. Voy. Meyer (*Comment.*, c. VII, v. 10).

[2] De Wette, *Comment.*, c. VII, v. 10.

lité avec laquelle on se séparait en Grèce d'un époux, pour s'allier à un autre[1]. Et s'il parle d'abord de la femme (v. 10), c'est peut-être parce qu'à Corinthe elle était, plus que le mari, disposée à se séparer. « Quant à ceux qui sont mariés, dit Paul, j'ordonne (non pas moi, mais le Seigneur), que la femme ne se sépare pas de son mari. Et si elle s'en sépare, qu'elle demeure non mariée, ou se réconcilie avec son mari; et que le mari ne renvoie par sa femme » (v. 10, 11). Il ne saurait être ici question d'une séparation selon la loi juive, car celle-ci ne permettait pas à une femme de se séparer de son mari[2]. Et si Paul parle selon l'usage romain ou grec, l'on peut croire aussi bien à un divorce formel, accompli sous l'invocation de la loi, qu'à un simple abandon. L'expression *χωρισθῆναι* se prête également aux deux sens. Quoi qu'il en soit, il s'agit évidemment ici d'un acte de la femme, qui, semblable à l'*ἀφιέναι* de la part du mari, révèle l'intention de considérer le mariage et ses liens comme n'existant plus. Dans ce cas seulement convient l'invocation de l'ordre du Christ, et la recommandation de Paul : qu'elle demeure non mariée, ou se réconcilie avec son mari. Il est clair que cette dernière règle doit aussi, selon Paul, s'appliquer au mari, dans le cas correspondant[3].

Paul, comme Jésus (Marc X, 11, 12; Luc XVI, 18), condamne donc la rupture du mariage par des époux chrétiens. Il s'inspire de la doctrine du Maître, qui dé-

[1] Voy. P. Gide, *Etude sur la condition privée de la femme dans le droit ancien et moderne*. Paris 1867, p. 84 et 91.

[2] Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, article *Ehescheidung*. Cf. Heydenreich, *Commentar zum ersten Korintherbriefe*, c. VII, v. 10.

[3] V. Harless, *Die Ehescheidungsfrage*. Stuttgart 1861. p. 77-78.

clare coupable de séparer ce que Dieu a uni (Marc X, 9). Il ne cite pas textuellement les paroles de Jésus, qu'il ne connaît du reste que par la tradition. Mais cette connaissance suffit à Paul, puisqu'il parle ici au point de vue moral, et ne veut ni s'occuper de droit pur, ni donner des règles de conduite aux législateurs futurs. Prétendre que Paul ignorait l'exception admise par Jésus, *παρεκτὸς λόγου πορνείας* (Matth. V, 32), parce qu'il ne l'a pas citée, serait donc téméraire. L'apôtre n'avait aucune raison d'épuiser son sujet. Il est même vraisemblable que Paul, comme Jésus, permettait le divorce entre époux chrétiens en cas d'adultère[1].

Dès le v. 12, Paul parle des mariages qui existent entre époux de religion différente. Du temps de l'Église primitive, il devait arriver souvent qu'après le mariage, de deux époux infidèles l'un devenait chrétien, tandis que l'autre restait *ἄπιστος*, c'est-à-dire païen ou juif. Dans ces conditions, quelle devait être la conduite de l'époux chrétien à l'égard de l'époux infidèle? Tel est le sujet qu'aborde Paul (v. 12-17). Les Corinthiens l'avaient-ils interrogé sur ce point? Nous l'ignorons. Toutefois les paroles de Paul nous font supposer que quelques chrétiens de Corinthe se demandaient, par scrupule religieux, s'ils ne devaient pas cesser tout rapport conjugal avec les *ἀπίστοι*, et que d'autres, au contraire, s'estimaient indissolublement unis à la partie infidèle dans l'intérêt de son salut, alors même qu'elle voudrait rompre le mariage. Paul combat le premier de ces scrupules v. 12-14, le second v. 15-16[2].

[1] Voy. De Wette, Rückert, Meyer, *Comment.*, c. VII, v. 10.

[2] Telle est l'opinion de Harless (*Die Ehescheidungsfrage*, p. 81).

Les chrétiens auxquels Paul s'adresse tout d'abord, étaient sans doute des chrétiens judaïsants; ceux-ci, en effet, regardaient le païen comme impur, et comme souillant, tout contact avec lui (Néhémie, XIII, 23-28). Paul combat ce préjugé. Loin de craindre qu'une impureté magique ne se communique de l'époux infidèle à l'époux chrétien, il croit à la puissance victorieuse de l'Esprit du Seigneur[1]. Le mari infidèle est sanctifié par la femme, et la femme infidèle par le mari chrétien (v. 14). Paul ne considère pas ici les époux infidèles dans leur personnalité individuelle, mais dans leur lien conjugal. Il ne s'agit donc pas d'une sanctification morale, qui ne pouvait être présentée comme une règle, mais d'un *ἁγιάζειν* extérieur. Le mari et la femme devenant un seul corps dans le mariage, l'attribut de l'un, l'*ἁγιότης*, devient celui de l'autre. « S'il n'en était pas ainsi, dit Paul, qui emploie ici un argument *ab effectu*, vos enfants, ô vous tous, époux chrétiens de Corinthe[2], seraient impurs: or ils sont consacrés (v. 14).

[1] Voy. Neander (*Comment.*, c. VII, v. 10). *Pluris est pietas unius*, dit Calvin (*Comment.*, c. VII, v. 14), *ad sanctificandum matrimonium, quam alterius impietas ad inquinandum.*

[2] ὑμῶν (v. 14) désigne tous les époux chrétiens de Corinthe, et non pas seulement les époux des mariages mixtes. En effet, la consécration des enfants nés de ces dernières unions n'était pas incontestée à Corinthe; or celle-ci est pour l'apôtre un ὁμολογουμένον. — Voici donc quelle est l'argumentation de Paul: Les enfants, nés de parents chrétiens, sont consacrés, vous le savez, par le fait qu'ils sont en communauté d'essence avec eux; pourquoi donc un époux infidèle, qui, par son union avec un chrétien, ne fait avec ce dernier qu'une seule chair ne le serait-il pas également? — De Wette (*Studien und Kritiken* 1830) a conclu avec raison de ce verset que le baptême des enfants n'était pas encore en usage, quand Paul écrivit la première épître aux Corinthiens; s'il l'eût été, Paul aurait raisonné tout autrement. Cf. Neander (*Comment.*, c. VII, v. 14), Rückert (*idem*).

Que les chrétiens mariés avec des infidèles calment donc leurs scrupules et ne cherchent point à rompre un lien qui n'a rien d'impur. Si un frère a une femme infidèle, et si celle-ci consent à cohabiter avec lui, qu'il ne la renvoie point, et si quelque femme a un mari infidèle, qui consente à demeurer avec elle, qu'elle n'abandonne pas son mari » (v. 12, 13).

Le maintien ou la rupture du lien conjugal dépend donc de la partie infidèle, sur laquelle les préceptes de Paul ne pouvaient pas avoir une force morale déterminante. L'époux chrétien doit toujours *εὐδοκεῖν*, d'où l'expression *συνευδοκεῖν* appliquée à l'époux infidèle (v. 12, 13). C'est seulement dans le cas de mauvais vouloir de celui-ci que l'époux chrétien devient libre (v. 15).

Aux v. 15 et 16, Paul suppose le cas opposé à celui dont il s'est occupé (v. 12-14). Plus haut, c'était l'époux chrétien qui songeait à se séparer; ici, au contraire, c'est la partie infidèle qui veut rompre le mariage. « Si l'époux infidèle (mari ou femme) veut se séparer, dit Paul, qu'il se sépare; le frère ou la sœur ne sont point liés en pareil cas » (v. 15)[1]. Paul veut-il, par ces derniers mots, permettre à l'époux chrétien de se remarier? Neander[2] ne le pense pas, et l'expression dont Paul s'est servi permet le doute à cet égard. En effet, *οἱ δεδούλωται* ne nie pas expressément l'obliga-

[1] Rückert dit (*Comment.*, c. VII, v. 15) : ἐν τοῖς τοιούτοις (v. 15) peut signifier : « avec de telles gens » ou « dans de telles circonstances, » l'on ne peut décider. Dans le premier cas, Paul aurait dit, ce me semble : οὐ δεδούλωται τοῖς τοίουτοις. Cf. Rom. VI, 22; 1 Cor. IX, 19; Rom. VIII, 37; Phil. IV, 11.

[2] *Comment.*, c. VII, v. 15.

tion de rester ἄγαμος, mais seulement celle de persister dans les liens du mariage. Toutefois le droit pour l'époux chrétien de se remarier nous semble une juste conséquence de ces paroles[1]. Il nous paraît, en tous cas, impossible d'opposer ici la défense contenue Matth. XIX, 9, vu que Paul permet, dans la circonstance présente, la séparation que Jésus n'autorise dans ce verset que pour cause d'adultère[2].

Ce qui suit cette déclaration sert à la justifier. Recommander à l'époux chrétien placé dans de telles conditions, de se considérer toujours comme lié, ce serait l'exposer à une lutte constante avec le mauvais vouloir de l'infidèle. Or c'est ἐν εἰρήνῃ que Dieu nous a

[1] Voy. De Wette, *Comment.*, c. VII, v. 15.

[2] Voy. Meyer, *Comment.*, c. VII, v. 15. En vain objecterait-on le passage Rom. VII, 1-3, où quelques interprètes, entre autres Origène et Clément d'Alexandrie, ont trouvé la défense absolue de se marier une seconde fois, tant que vit le premier époux. « Si, durant la vie de son mari, dit le verset 3, une femme épouse un autre homme, elle sera déclarée adultère. » Mais il importe de remarquer que ces mots font partie d'une comparaison. De même, veut dire Paul, que, après la mort de son mari, une femme peut se remarier, sans commettre adultère (v 3); de même, mes frères, étant morts à la loi par la mort de Jésus-Christ, vous pouvez, en toute sécurité de conscience, vous unir à un autre, à savoir le Christ (v. 4-6). Dans les deux cas, la mort, qui est le *tertium comparationis*, délivre du lien précédent. Cette comparaison ne peut servir à déterminer s'il est ou non pour Paul des cas spéciaux où rompre un mariage et en contracter un nouveau sont des actes innocents. Cf. Harless, *Die Ehescheidungsfrage*, p. 102, 103. De même, 1 Cor. VII, 39, qui est un appendice, amené sans doute par une question des Corinthiens, ne prouve rien contre notre interprétation. Paul veut parler des secondes noces des veuves, et non fixer ou rappeler les cas particuliers où il est permis à une femme de se séparer de son mari, ou de se remarier du vivant de celui-ci. En règle générale, veut-il dire, une femme est liée, tant que vit son mari (v. 39)

appelés (v. 15). Une telle recommandation serait donc contraire à notre vocation divine. Sacrifier la paix au désir de sauver l'époux infidèle serait de plus une imprudence; car le succès de vos efforts, époux chrétiens, est incertain. Que sais-tu, femme si tu sauveras ton mari? ou que sais-tu, mari, si tu sauveras ta femme? (v. 16 [1]). Toutefois (et ici l'apôtre revient à l'idée énoncée aux v. 12 et 13) que chacun fournisse la carrière que Dieu lui a départie et à laquelle le Seigneur l'a appelé: telle est la recommandation que je fais à toutes les Églises (v. 17.)

Ainsi comprises, les recommandations de Paul peuvent-elles se concilier avec les préceptes de Jésus sur le divorce? On l'a contesté. Jésus n'admet qu'un motif de divorce, le cas d'adultère (Matth. V, 32 et parall.) Loin de considérer comme délié de tous les devoirs du mariage un époux abandonné, il condamne comme un adultère l'union avec une femme répudiée, alors même qu'elle le fut injustement (Matth. XIX, 9; Luc XVI, 18). Paul, au contraire, permet à l'époux chrétien dont s'est séparé un époux infidèle, de se remarier: il admet un second motif de divorce, la *desertio*

[1] Beaucoup de commentateurs, entre autres Kling (*loc. cit.*) et Rückert (*Comment.*, c. VII, v. 15-17) croient que la fin du v. 15 et le v. 16, loin de confirmer la liberté accordée (v. 15), la limitent. C'est à la paix que Dieu nous a appelés, dit Rückert; nous devons donc tout faire pour la conserver. Car que sais-tu, femme, si tu ne sauveras pas ton mari? etc. D'après ces exégètes, le v. 16 exprime l'espoir de la conversion de l'époux infidèle par l'époux fidèle. Mais εἰ ne peut être pris pour εἰ μή (voy. Meyer, De Wette), et si le v. 16 exprime un doute, non un espoir, la fin du v. 15 ne saurait être une limitation de la liberté accordée, car il y aurait opposition entre le v. 16, qui doit expliquer (γάρ) le v. 15, et ce dernier verset.

malitiosa. C'est là, semble-t-il, une contradiction évidente entre les instructions du Maître et celles de Paul. Cependant, examinée de près, elle s'évanouit. Jésus et Paul se meuvent en effet sur deux terrains différents. Le premier, voulant protester contre une observation purement extérieure et illusoire de la loi mosaïque sur le divorce (Deutéronome XXIV, 1-4), ne condamne pas seulement celui qui en viole l'esprit, mais encore celui qui sanctionne cette violation sous forme d'apparente légalité, en épousant la femme répudiée[1]. Le second, au contraire, combat chez ses lecteurs un scrupule religieux qui les pousse à se considérer comme indissolublement liés à un époux infidèle, alors même que celui-ci les abandonne violemment. En outre, Jésus n'a donné aucun précepte sur les mariages mixtes: or c'est de ces derniers que parle ici Paul. Aussi dit-il au v. 12: *ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος*. D'après Matth. V, 32, l'époux chrétien ne doit pas rompre le mariage; c'est aussi ce que Paul lui recommande (v. 12-14.) Mais si l'époux infidèle se sépare de l'époux chrétien, celui-ci n'est lié par aucune instruction du Christ[2]. Gerhard compare très-bien les instructions du Maître et celles du disciple. *Christus*, dit-il,[3] *loquitur de divortio a parte innocente justa causa faciendo; Paulus de divortio a parte nocente temerarie et injuste facto.... Christus ostendit causam divortii faciendi; apostolus, causam divortii patiendi, ac liberationem ob injustam desertionem obtinendi: Christus loquitur de divortium fa-*

[1] Harless, *Die Ehescheidungsfrage*, p. 99 et 100.

[2] Voy. Meyer, *Comment.*, c. VII, v. 15.

[3] *Loci theologici*, t. XVI. p. 184: cité d'après Harless. *Die Ehescheidungsfrage*, p. 98.

ciente ; apostolus, de divortium patiente ; Christus loquitur de eo, qui a conjuge divertit; Christus loquitur de separatione voluntaria; Paulus de separatione invita.... Unde quidam ex nostris theologis unam duntaxat divortii causam constituunt, quidam vero duas numerant, absque ulla omnino contradictione.

Paul permet donc assurément le divorce en cas de *desertio malitiosa* de la part de l'époux infidèle, et sans doute aussi, comme Jésus, en cas d'adultère. Est-ce à dire que, aux yeux de l'apôtre, le divorce ne soit licite que dans ces deux cas? Il serait téméraire de l'affirmer. Paul n'a point écrit de traité sur cette matière. « Il fait « de la morale de sentiment et non de la morale scien- « tifique. Ses paroles, aussi bien que celles de Jésus, « ne sont pas un code de loi [1]. »

[1] Tissot, *Le mariage, la séparation et le divorce.* Paris 1868, p. 84.

Vu par le président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer,
Le Recteur, A. CHÉRUEL.

THÈSES.

I. Le mot sous-entendu après μᾶλλον χρῆσαι (1 Cor. VII, 21) est δουλείᾳ plutôt qu'ἐλευθερίᾳ.

II. Jésus voulut changer l'individu pour transformer la société; aussi n'essaya-t-il pas d'introduire des réformes dans l'état social de son temps.

III. Nulle part Jésus ne se prononce soit pour, soit contre la peine de mort.

IV. Le pasteur doit, mais avec prudence, faire connaître aux membres de sa communauté les résultats certains de la critique appliquée aux livres saints.

V. L'excommunication est inadmissible dans l'Église réformée de France.

VI. L'établissement d'un Conseil central, administratif et disciplinaire, élu par l'église réformée de France, serait désirable.

VII. L'inamovibilité du pasteur porte atteinte aux droits et parfois aux intérêts de la communauté.

VIII. Le pasteur a tous les droits et tous les devoirs du citoyen.